

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 13

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter:

David D. C. Braine, High Street 104/106, Aberdeen AB2 3HE, Great Britain

Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstraße 2, D-5901 Wilnsdorf 2

Prof. Dr. Christoph Burchard, Pferchelhang 29, D-6900 Heidelberg-Ziegelhausen

Prof. Dr. I. Howard Marshall, King's College, Aberdeen AB9 2UB, Great Britain

Prof. Dr. Michael Theobald, Schwendenerstraße 31/33, D-1000 Berlin 33

Dr. Franz Weißengruber, Lustenauer Straße 37, A-4020 Linz

Publiziert mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1988. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

CHRISTOPH BURCHARD

Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle in Matthäus 13 5

MICHAEL THEOBALD

Gottessohn und Menschensohn

Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium 37

INGO BROER

„Der Herr ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34)

Zur Entstehung des Osterglaubens 81

DAVID D.C. BRAINE

The Inner Jewishness of St. John's Gospel as the Clue to the Inner Jewishness of Jesus 101

I. HOWARD MARSHALL

The Christology of the Pastoral Epistles 157

FRANZ WEISSENGRUBER

Zum Problem der Pseudepigraphie und des Kanons 179

FRANZ WEISSENGRUBER

Pax Romana und Pax Christiana 193

REZENSIONEN 205

Alt F., Liebe ist möglich (Fuchs) 218

Bammel E., Judaica (Fuchs) 227

Baudler G., Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse (Fuchs) 221

Berger K. — Colpe C., Religionsgeschichtliches Textbuch zum NT (Fuchs) 213

Biser E., Paulus für Christen (Fuchs) 234

Bornkamm G., Studien zum NT (Fuchs) 223

Broer I. — Werbick J., Auf Hoffnung hin sind wir erlöst (Fuchs) 240

Bruce F. F., Zeitgeschichte des NT (Fuchs) 212

Dictionnaire encyclopédique de la Bible (Fuchs) 205

Dommershausen W., Die Umwelt Jesu (Fuchs) 217

Dowley T. u. a., Biblische Stätten im Luftbild (Fuchs) 256

Drane J., Jesus (Fuchs) 216

Egger W., Methodenlehre zum NT (Fuchs) 206

Elliger W., Paulus in Griechenland (Fuchs) 239

Fossum J. E., The Name of God (Fuchs) 247

Holtz T., Der erste Brief an die Thessalonicher (Fuchs)	244
Jenkins S., Karten zur Bibel (Fuchs)	255
Junod E. — Kaestli J.-D., Acta Johannis (Weißengruber)	248
Karrer M., Die Johannesoffenbarung als Brief (Giesen)	245
Kellner W., Der Traum vom Menschensohn (Fuchs)	220
Kleine Konkordanz zur Lutherbibel '84 (Fuchs)	214
Kleinknecht K. Th., Der leidende Gerechtfertigte (Oberforcher)	237
Klößner M. — Tworuschka U., Ethik der Religionen (Fuchs)	217
Lampe P., Die stadtrömischen Christen (Fuchs)	251
Lang F., Die Briefe an die Korinther (Fuchs)	243
Levin Chr., Die Verheißung des neuen Bundes (Oberforcher)	210
Lüdemann G., Das frühe Christentum (Fuchs)	232
Lütgert W., Die Liebe im NT (Fuchs)	219
Marshall I. H., Biblische Inspiration (Borse)	207
Masom C. — Alexander P., Großer Bildführer zur Bibel (Fuchs)	255
Maurer H., Kleines Register zur Bibel (Fuchs)	214
Millard A. R., Schätze aus biblischer Zeit (Fuchs)	256
Mußner F., Die Kraft der Wurzel (Oberlinner)	223
Neugebauer F., Jesu Versuchung (Fuchs)	222
Orchard B. — Riley H., The Order of the Synoptics (Fuchs)	214
Osten-Sacken P., Evangelium und Tora (Fuchs)	235
Pesch R., Die Apostelgeschichte (Fuchs)	231
Rebell W., Gehorsam und Unabhängigkeit (Weißengruber)	236
Refoulé F., »... et ainsi tout Israël sera sauvé« (Hübner)	241
Schenk W., Die Sprache des Matthäus (Fuchs)	229
Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des NT (Fuchs)	218
Schniewind J., Nachgelassene Reden und Aufsätze (Fuchs)	228
Schwankl O., Die Sadduzäerfrage (Fuchs)	229
Spiegel E., Gewaltverzicht (Reisinger)	252
Theißen G., Der Schatten des Galiläers (Fuchs)	216
Warnecke H., Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus (Fuchs)	233
Wengst K., Pax Romana (Weißengruber)	253
Zahn Th., Die Offenbarung des Johannes (Fuchs)	244

Pax Romana und Pax Christiana

Klaus Wengst hat vor kurzem ein Buch vorgelegt,¹ das den tiefgreifenden Unterschied zwischen antik-römischer und christlicher Friedenauffassung zum Thema hat. Er stellt darin das römische Selbstverständnis, das den Frieden im Reich als einen mit militärischen Mitteln hergestellten und gesicherten Zustand betrachtet, der Lehre Jesu gegenüber, die im Blick auf die am Rande der Gesellschaft Stehenden eine Unterbrechung der Gewaltherrschaft als neue Schöpfung durch praktizierte Feindesliebe, die das Ende der Feindschaft will, nicht das des Feindes, fordert. Indem er bewußt auf „Ausgewogenheit“ verzichtet, betrachtet und wertet er die Pax Romana „von unten“, von der Seite der Machtlosen. Da die Stellungnahme in Pro und Contra von dem sozial jeweils verschiedenen Ort des Autors abhing, standen einander Protest und Anpassung, furchtloses Ausharren und Loyalität gegenüber. Sie werden an den Briefen des Paulus, dem Evangelium und der Apostelgeschichte des Lukas und dem ersten Clemensbrief auf der einen Seite, der Apokalypse des Johannes auf der anderen exemplarisch dargelegt, und zwar nach dem (dominierenden) militärischen,² politischen,³ wirtschaftlichen,⁴ rechtlichen,⁵ kulturell-zivilisatorischen⁶ und schließlich dem religiösen⁷ Aspekt. Wenn die Römer Rechtsstaatlichkeit und Rechtssicherheit als Element der Pax Romana in Anspruch nahmen und der militärische Aspekt dem Bereich des Rechts zugeordnet wurde, zeigt das deutlich, wie sie sich immer als Garanten der Rechtlichkeit verstanden und deklarierten. Es ist hingegen im Wesen der Lehre Christi gelegen, daß dem römischen Reich als Reich der Macht hier auf Erden das Reich Gottes im Himmel kritisch entgegengestellt wurde.

Schon die apologetischen Schriften des 2. Jahrhunderts können es lehren, daß der geistige Kampf gegen das Heidentum nicht nur in der Darlegung der Wahrhei-

¹ K. Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

² AaO. 30.

³ AaO. 32.

⁴ AaO. 41.

⁵ AaO. 53.

⁶ AaO. 57.

⁷ AaO. 63.

ten der Lehre Christi und in der Zurückweisung der Verleumdungen seitens des heidnischen Volks, philosophierender Schriftsteller und Philosophen bestehen konnte, sondern daß die Christen konkret die heidnische Religion selbst angreifen mußten, indem sie die Ungereimtheiten und die Unsittlichkeit der Göttermythen aufdeckten. Mithin gesellt sich zum Gegensatz des religiösen Lehrinhalts auch ein gewichtiger Aspekt, der die Frage der Sittlichkeit der religiösen Vorstellungen selbst betrifft.

Es ging nicht nur um die religiösen Wahrheiten, denn das Christentum wollte ja den ganzen Menschen verändern. Also mußte es sich seinen Platz im Leben der menschlichen Gemeinschaft auf einer neuen moralischen Basis schaffen. Konnte es in der heidnischen Welt — hier können wir den Gedanken an die Juden beiseite lassen — deren angestammte Vorstellungen zugleich von der religiösen und von der sittlichen Seite her aus den Angeln heben, dann konnten sie auf zwei Ebenen überwunden werden. Die Forderungen, die damit verbunden waren, wurden zunächst an jeden einzelnen Menschen gestellt, bildeten so den Bereich der Individualethik und ergaben eine Tugendlehre. Das Christentum wollte aber die Gesamtheit der Menschen verändern, betrachtete also das Sittliche als soziale Tatsache und wollte eine neue Sozial- (oder Kollektiv-) Ethik begründen. Davon war konsequenterweise die Stellung zur Pax Romana betroffen.

Die ersten Apologeten können es auch lehren, daß sich die Christen intensiv mit der heidnischen Umwelt der neuen Lehre auseinandersetzen: Das konnte durchaus auch in gegensätzlicher Weise geschehen, man denke nur an Justinus Martyr bzw. Tatian. Von dieser Seite her scheint es wohl nützlich, eine Ergänzung zu Wengsts Buch anzubringen.

Es gab sehr wohl in der heidnischen Antike einen geistigen Widerstand gegen Rom.⁸ Am wirkungsvollsten haben ihn die Griechen vertreten. Drei Gründe waren es hauptsächlich, daß die Griechen sich zuerst mit der moralischen Seite der römischen Herrschaft auseinandersetzten: Die Römer hatten den Osten mit Gewalt unterworfen, die Griechen waren den Römern kulturell und geistig überlegen, sie sahen als Erben der philosophischen Schulen ihr Gerechtigkeitsempfinden schmäh-

⁸ Vgl. *H. Fuchs*, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin² 1964, 2.28. Den politischen Gesichtspunkt behandelt *J. Deininger*, Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217–86 v. Chr., Berlin 1971. Einen Gesamtüberblick über das Verhältnis der Griechen zu den Römern bietet *B. Forte*, Rome and the Romans as the Greeks saw them (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 24), Rom 1972. Dazu Rez. von *K.-W. Welwei*, in: *HistZeitschr* 218 (1974) 647–649.

lich behandelt. Eingedenk der verbrannten Städte Karthago, Korinth und Numantia haben sie zuerst Rom einen Räuberstaat genannt und die ruchlose Ausbeutung wehrloser Untertanen gebrandmarkt.⁹

Gewiß, es gab auch dort Bewunderer von Roms Macht. Übergehen wir das Preisgedicht der Griechin Melinno, das wahrscheinlich 168 v. Chr. entstanden ist. Gewichtiger ist die Stimme des griechischen Historikers Polybios, der als Geisel nach Rom gekommen war und im Kreise des jüngeren Scipio Roms Macht bewundern lernte.¹⁰ Daher suchte er der einmal bestehenden Weltherrschaft Roms eine innere Berechtigung zu vindizieren, indem er neben aller Anerkennung der militärischen Überlegenheit als entscheidend die seelischen Tugenden der Mannhaftigkeit, Geradheit, des Ehrgeizes, der Großgesinntheit und im Innern des Staates die gute Verfassung hervorhob. Das hinderte ihn aber nicht zu sehen, daß brutale und unaufrichtige Methoden in der römischen Politik überhandzunehmen drohten und die Forderungen der griechischen Philosophie an den idealen Staat, vor allem das stoische Ideal der ökumenischen Einheit der Menschen, sich nicht erfüllten.¹¹ In seinen Augen war es eben doch nur eine Herrschaft über Untertanen, nicht die Verwirklichung einer einheitlichen Rechtsordnung. Für ihn als philosophisch gebildeten Griechen verstand es sich von selbst, daß ein politischer Führungsanspruch sittlich begründet sein muß.

Diese Frage hat in der Wissenschaft widersprüchliche Interpretation erfahren. An der Ansicht R. Heinzes,¹² daß die Grundlage des römischen Staates im Machtstreben zu suchen sei, hat sich energischer Widerspruch entzündet, der den Römern hohen moralischen Sinn vindizierte und diesen aus den Äußerungen römischer Geschichtsschreiber auch beweisen wollte.¹³ Bedient man sich der Formulierung V. Pöschls, dann ist die Hervorhebung des Moralischen durch römische Geschichtsschreiber allerdings so gemeint, daß in dem Begriff des *mores antiqui*, auf die die Römer alles beziehen, „Bindungen einer kollektiven Moral noch weit in die

⁹ Vgl. H. Bengtson, *Das Imperium Romanum in griechischer Sicht* (Gymnasium, 71), 1964, 158.

¹⁰ Vgl. Bengtson, *Imperium*, 153.

¹¹ Vgl. Bengtson, *Imperium*, 157.

¹² R. Heinze, *Von den Ursachen der Größe Roms*. Rektoratsrede, 1921; abgedruckt in: E. Burck (Hg.), *Vom Geist des Römertums*, 1960; jetzt in: *Römertum* (WdF, 18), Darmstadt 1962. Besonders die Gegenüberstellung mit F. Altheim.

¹³ Vgl. V. Pöschl, *Augustinus und die römische Geschichtsauffassung*, in: *Augustinus Magister* (Communications, 2), Paris 1954, 957ff; *ders.*, *Die römische Auffassung der Geschichte*, in: *Gymnasium* 63 (1956) 190ff; *ders.*, *Tacitus und der Untergang des römischen Reiches*, in: *WSt* 69 (1956) 310ff; *ders.*, *Römische Geschichtsschreibung* (WdF, 90), Darmstadt 1969.

geschichtliche Zeit hinein lebendig waren, die sonst nur in viel urtümlicheren Lebens- und Gesellschaftsformen aufzutreten pflegen“.¹⁴ Im weiteren heißt es dann, um dem Gedanken an den Willen zur Macht zu begegnen: „Das Geheimnis der politischen Größe Roms und vielleicht der politischen Begabung eines Volkes überhaupt besteht gar nicht so sehr im Willen zur Macht als in der Bewahrung einer Kollektivmoral auch noch in entwickelteren Lebensverhältnissen“.

Es ist gar kein Zweifel, daß die großen Leistungen des Römervolks zur Begründung und Ausbreitung ihres Reiches durch die selbstverständlich geleistete Disziplin und bedingungslose Hingabe des Einzelnen an ein durch den Staat gesetztes Ziel ermöglicht wurden, solange die Römer reflexionslos an dieser Kollektivmoral festhielten. In ihrer naiven Überzeugung von der Rechtmäßigkeit ihres Führungsanspruchs fühlten sie sich völlig sicher, ihre politische und militärische Durchschlagskraft wurde nie gestört. Charakteristisch für diesen Zustand ist etwa das Ereignis, als der griechische Philosoph Karneades anlässlich einer Gesandtschaft 156 in Rom in einem öffentlichen Vortrag über das Thema der Gerechtigkeit die Selbstgerechtigkeit der Römer aufs schwerste erschütterte, indem er zeigte, daß auch die Römer in den Besitz der Herrschaft nur durch Habgier und Ungerechtigkeit gelangt seien. Cato erkannte sofort die Gefahr, die dem reflexionslosen Führungsanspruch drohte, wenn innerhalb der Römer selbst Zweifel an der Rechtmäßigkeit ihrer Handlungen aufkäme und ihre Handlungskraft lähmen könnte. Daher erreichte er, daß die Gesandtschaft so schnell als möglich verabschiedet würde, solange man noch die Jugend durch Hinweis auf die Gesetze im Glauben erhalten konnte, daß selbstverständlich alles gerecht zugehe.

Es ließ sich aber nicht aufhalten, daß der einmal gesäte Zweifel weiterwirkte. Es ist charakteristisch, daß, wie Valerius Maximus in seiner Memorabiliensammlung erzählt, der Freund des Polybios, der jüngere Scipio, das Gebet des Zensors zu den Göttern um Vergrößerung des Reiches (*ut populi Romani res meliores amplioresque facerent*) abgeschafft habe, weil das Reich schon groß genug sei und man um dessen Erhaltung beten müsse (*itaque precor, ut eas perpetuo incolumes servent*).¹⁵ Den führenden Köpfen wurde bewußt, daß der Gewinn der Herrschaft nicht genügt; über die Gültigkeit des Sieges entscheidet erst, wie man die Herrschaft für die Unterworfenen überzeugend zu machen versteht; denn erst das garantiert dauernden Frieden.

In dieser Situation hat ein anderer Grieche, der in Verbindung mit Scipio stand, der Stoiker Panaitios, mit dem die Mittlere Stoa die Wendung zu den Problemen der

¹⁴ Pöschl, Auffassung, 197.

¹⁵ Valerius Maximus, 4,1,10.

Politik nahm, eine Rechtfertigung der römischen Herrschaft daraus zu geben getrachtet, daß das römische Weltreich dem Kampf aller gegen alle ein Ende gesetzt habe, indem es Friede und Ordnung brachte. Hierin erweise sich eben der „Bessere“ als der sittlich Höherstehende, der die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen berufen sei. Das Ziel des Besseren ist die Wohlfahrt der Untertanen.¹⁶

Mit diesen Gedanken tritt unüberhörbar die platonische Forderung der Gerechtigkeit an die Repräsentanten der Macht heran. Aristoteles hat als erster zusammenfassend in seinen Schriften zur Ethik die Gerechtigkeit in Theorie und Praxis als höchstes Gut einer auf das Gemeinwohl abzielenden Politik und unumgängliche Vorbedingung des Wohlergehens der Bürger dargestellt. Die strenge Scheidung von „gut“ und „nützlich“ ist den Römern erstmals aus den philosophischen Schriften Ciceros, der sich dabei besonders auf Panaitios stützte, entgegengetreten. Dabei sind seine ethisch-politischen Programmschriften von der Absicht getragen, den von der griechischen Philosophie genährten Stimmen der Ankläger entgegenzutreten, zugleich aber, da sie in einer Zeit stärkster staatlicher Krisis entstanden, den alten Staat, „der in tiefsten Verfall gesunken war, durch Aufrichtung seines erhabenen Bildes“¹⁷ wiederzuerwecken. Den Hinweis des Panaitios, Rom habe Frieden und Ordnung gebracht, faßte Cicero als Rechtfertigung der römischen Herrschaft. Gegen mögliche Einwände von seiten des Anspruchs aller Völker auf Freiheit wird das Recht auf Herrschaft über Unmündige, um ihnen ein glückliches Leben zu sichern, und über Bösewichter, um Unrecht zu verhüten, aus der Natur begründet:¹⁸ „Die Natur selbst vertraut dem Vortrefflichsten die Herrschaftsgewalt zum größten Nutzen des Unmündigen an“. Nach den Analogien, daß Gott dem Menschen befiehlt, die Vernunft den Trieben und (nach stoischer Lehre) die Weltvernunft das Weltall lenkt, erklärt er die Römer zu irdischen Vollstreckern des Willens der Weltvernunft. Hier spricht der Römer in Cicero, der bewußt dem Römertum die Argumente zur Selbstrechtfertigung liefern will und daran auch glaubt. Da er aber auch Philosoph war und ihn die platonische Idee der Gerechtigkeit nicht losließ, konnte er sich nicht verhehlen, daß der idealen Begründung der römischen Herrschaft das Rom seiner Zeit nicht entsprach. Hatte schon Polybios darauf hingewiesen, daß brutale und unaufrichtige Methoden in der römischen Politik überhandzunehmen drohten, so klagte Cicero (rep. 3,29,41): „Wenn die Gewohnheit, das Recht der Bundesgenossen und die Verträge zu verletzen, weiter um sich greift,

¹⁶ M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, I, Zürich 1950, 253.

¹⁷ V. Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin 1936, 9.

¹⁸ Cicero, rep. 3,24,36: an non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum?

und aus einer Herrschaft des Rechts eine Herrschaft der Gewalt wird, wenn die Völker, die uns bisher freiwillig gehorchten, nur noch durch Terror niedergehalten werden, dann bin ich um die Unsterblichkeit des Staates in Sorge, der von immerwährender Dauer sein könnte, wenn er nach den Einrichtungen und Sitten der Väter lebte“.¹⁹ Es bleibt ihm in dieser Lage nur ein Trost; er liegt in der Rückwendung auf die Vergangenheit: „Auf den alten Sitten und Männern ruhte der römische Staat“.²⁰ Aber auch dieser Gedanke mündet in die bange Klage: „Was bleibt denn von den alten Sitten, auf denen nach Ennius der Staat beruht? Sind sie doch in Vergessenheit gesunken, sodaß sie niemand mehr pflegt, ja niemand mehr kennt. Was soll ich da noch von den Männern sagen? Denn die Sitten sind ja deshalb zugrunde gegangen, weil es an den Männern fehlte“.

Wenn im Sinne Ciceros die römische Geschichtsschreibung den Blick auf die Vergangenheit zurücklenkte, um Vorbilder aufzustellen und durch Mahnungen die Gegenwart zu lenken, hat sie dabei freilich die altrömische Lebensordnung idealisiert und vieles vereinfacht.²¹ Man muß erkennen, daß man sich im Abstieg, ja im Verfall befinde. Darin liegt der Grund des „erstaunlichen Pessimismus über das Schicksals Roms“.²² Die römischen Geschichtsschreiber handelten vor allem von der Selbsterstörung der herrschenden Schicht, vom Verlust der Bürgerfreiheit; all dies wurde auf das Sinken der Moral zurückgeführt.

Das aus der Diskrepanz zwischen idealisierter Vergangenheit und der eigenen unbefriedigenden Gegenwart entspringende schlechte Gewissen konnte auf die Dauer die Augen nicht verschließen vor dem Blut und den Tränen derer, denen die Ordnung mit Gewalt aufgezwungen wurde, ebenso wie es die Kritik der Besiegten nicht länger überhören konnte. Die Ausflüchte, die es in dem Nachweis, immer nur gerechte Kriege geführt zu haben, zu gewinnen suchte, mußten der Einsicht in die eigene Schuld an dem zugefügten Unrecht weichen. Hatte doch Cicero gesagt, als die Kollektivmoral einer ertümligen Gesellschaftsstufe, die die Rechtlichkeit in reflexionslosem Staatsegoismus auslegte, durch griechischen Einfluß zur Forde-

¹⁹ Ganz zu der Abwertung Ciceros durch Th. Mommsen, der nur in Caesar sein Ideal sieht, paßt es, daß er die moralisierende Tendenz, die in der römischen Geschichtsschreibung zutage tritt, als abwegig ansieht oder ihr den moralischen Ernst abspricht.

²⁰ Der Vers aus des Ennius Annalen enthielt freilich noch das Präsens: *Moribus antiquis res stat Romana virisque*.

²¹ Vgl. *Pöschl*, Auffassung, 197; *O. Seel*, Cicero, Stuttgart 1967, 392; *F. Hampl*, Römische Politik in republikanischer Zeit und das Problem des „Sittenverfalls“, in: *HistZeitschr* 198 (1957) 494ff; jetzt in: *Das Staatsdenken der Römer* (WdF, 46), Darmstadt 1966, 143ff.

²² *Pöschl*, Auffassung, 193; *ders.*, Geschichtsschreibung, XVIII.

rung der Humanitas emporgehoben war, „man müsse zum allgemeinen Wohl beitragen und durch gegenseitige Dienstleistung, durch Geben und Empfangen, durch unsere Fertigkeiten, unsere Arbeit, unser Vermögen die Gemeinschaft der Menschen mit Menschen befestigen“,²³ aber dieses allgemeine Wohl müsse auch die Ausländer umfassen. Sie auszuschließen, hieße „das gemeinsame Band des Menschengeschlechts zu zerreißen, mit dessen Vernichtung Wohltätigkeit, Freigebigkeit, Güte, Gerechtigkeit von Grund aus vernichtet werden. Wer aber dies alles vernichten will, muß als ruchloser Feind der unsterblichen Götter erklärt werden. Denn er zerstört die von diesen unter den Menschen geschaffene Gesellschaft“.²⁴ Cicero erkannte damit die Forderungen der Ethik an. Es ist jedoch zu beachten, daß diese schönen Worte in der Schrift *De officiis* stehen, die sich mit ethischen Erwägungen an eine Einzelperson (seinen Sohn) wendet, also der Individualethik zugehören. Hatte er damit auch implicite der Gerechtigkeit den höheren Rang vor dem Staatsinteresse zugewiesen, so hielt er doch praktisch an der Überzeugung vom Herrschaftsrecht der Römer fest. Während bei Platon der Staat aus der Gerechtigkeit begründet werden sollte, ist bei den Römern die Gerechtigkeit dem Staat untergeordnet. Daher bleiben alle Versuche, den römischen Herrschaftsanspruch als gerecht zu erweisen, ohne letzte Verbindlichkeit, weil Recht und Gerechtigkeit an der absolut gesetzten Idee des Staates, nicht der Gerechtigkeit gemessen werden. Dahinter steht die Interpretation des Naturrechts, wie es schon zwischen Sophisten und Platon verhandelt worden war, das nun wieder erlaubte (wie es noch sooft geschehen sollte), den Stärkeren dem Besseren gleichzusetzen. Auf diese Weise konnten Zweifel durch den Hinweis auf die exempla der Vergangenheit und den Glauben an deren Wiederholbarkeit beschwichtigt werden.

Der Widerspruch gegen die Forderungen der Ethik, die sich aus dem *eversum saeculum* der Revolutionszeit ergaben, schienen beseitigt, als Augustus den ersehnten Frieden brachte und die Möglichkeit schuf, daß die hohen Ideen der Gerechtigkeit und Ordnung wirken konnten. Hatte Cicero den Führungsanspruch Roms noch in der Natur begründet gesehen, so haben die augusteischen Dichter Vergil und Horaz diesen als schicksalsgewollt gedeutet: Es sei der Wille der göttlichen Vorsehung, daß Rom dem Erdkreis gebiete, um ihm Frieden zu geben. Hat damit dichterische Phantasie den kühnen Sprung vom Diesseits in das Jenseits einer göttlichen Bestimmung vollzogen, so ist die Frage der Rechtfertigung aus dem ethischen Bereich in den religiösen transponiert. Durch diese Berufung auf den göttlichen Willen wurden die Götter als Garanten der Rechtfertigung eingeführt.

²³ Cicero, *De officiis* 1,7,22.

²⁴ Cicero, *De officiis*, 3,6,28.

Hier zeigt sich aber, daß die römischen Götter die Voraussetzungen, derartige absolute Garanten abzugeben, nicht erfüllten. Denn erstens verrät das Wort „Wenn du den Göttern gehorchst, herrschest du“ die Auffassung, daß die Götter die Aufgabe haben, Herrschaft zu verleihen, gleichsam als Lohn für ihnen erwiesene Achtung und treuen Gehorsam. So übernehmen die Götter eine politische Funktion und sinken damit in die Rolle von Spendern dessen zurück, was man an äußeren Gaben von ihnen erreichen will. Der Kaiserkult macht es vollends deutlich, daß die Götter eine Funktion des Staates sind, nicht umgekehrt.²⁵ Dazu kommt zweitens daß die römischen Götter keine ethischen Größen sind und daher keine echte ethische Gesinnung erzeugen können. Es wiederholt sich nun auf anderer Ebene das von Polybios angedeutete Problem, daß jeder Führungsanspruch sittlich begründet sein muß. Wird nämlich die Verleihung der Herrschaft auf die Götter zurückgeführt und damit legitimiert, fällt die Verantwortung für die Herrschaft auf die Götter zurück und sie müssen dann nicht nur Garanten der Macht, sondern auch selbst höchste sittliche Wesen sein. Das war schon der Kampf der griechischen Philosophie um eine Begründung der Ethik auf rationaler Grundlage gewesen. Da die antike Religion dem reflektierenden Denken nicht standhalten konnte, führte dieser Umstand zur Mythenkritik einer- und zur Hypostasierung der höchsten Idee in einem abstrakten Gottesbegriff andererseits.

Während in Israel von Anfang an der Weltschöpfer der gerecht waltende Gott war, und daher der Gedanke der Gerechtigkeit im Mittelpunkt der Religion wie der Sittlichkeit stand, konnten die römischen Götter keine echte ethische Gesinnung erzeugen. Wilamowitz hat das einmal kurz und treffend ausgedrückt: Die antike Religion ist nicht nachgefolgt. Daher konnte die römische Staatsrechtsauffassung immer nur auf irdische Ziele sehen und über diese immanente Beschränkung nie hinausgelangen. Haben sich auch Philosophen wie Platon in der Erkenntnis, daß die alten Religionsvorstellungen den steigenden ethischen Ansprüchen nicht entsprachen, einem geläuterten und monotheistisch zu fassenden Gottesbegriff angenähert, so konnten sie damit das religiöse Bedürfnis der Masse nicht durchdringen. Das ist jedoch nicht alles. Auch der Gott der Philosophen war nur in pantheistischer Weise innerhalb der Geschichte wirksam. Wenn auch der Neuplatonismus auf eine Neubegründung der Theologie und in ihren praktischen Zielsetzungen auf eine religiöse Erneuerung ausgerichtet war,²⁶ vermochte er infolge der Geringschätzung des

²⁵ Vgl. R. Klein, Tertullian und das römische Reich, Heidelberg 1968, 96; J. Vogt, Ciceros Glaube an Rom, Darmstadt ²1963, 79.

²⁶ Vgl. A. Wachtel, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus, in: Bonner HistForsch 17 (1960) 7.

menschlichen Gemeinschaftslebens und im Zusammenhang damit der Gleichgültigkeit gegenüber dem Staat die Wege der Glückseligkeit nur einzelnen Individuen durch intellektualistisch verstandene Reinigung zu zeigen, blieb also auf eine Elite beschränkt. Die Masse aber war alleingelassen, und es ist nicht verwunderlich, daß sie den verschiedensten Formen des Aberglaubens anheimfiel.

Mit dieser Blickrichtung nunmehr nicht auf die Machtlosen, sondern auf die Ungebildeten, also die Betrachtung „von unten“, biegt die Erörterung, die sich vorwiegend im Rahmen der Ethik gehalten hat, wieder zum religiösen Aspekt zurück und trifft damit auf das Anliegen Wengsts. Seine Untersuchung entläßt den Leser mit dem offenen Konflikt religionssoziologischer Natur: Auf der einen Seite stehen die „Angepaßten“ wie Lukas und Clemens, auf der anderen der Apokalyptiker. Damit wird die Darstellung beendet und in einem Schlußkapitel wird eine Aufforderung in eine rhetorische Frage gekleidet: „Kann es für Christen etwas anderes als den Auszug aus der Festung einer jetzt schon tödlichen Sicherheitspolitik geben“? Ist uns dann als einzig möglicher Weg der gewiesen, „daß wir die Welt aus der Perspektive der Sowjetunion betrachten, ihre geschichtlichen Erfahrungen und gegenwärtigen Bedrohungen und Einkreisungsängste wahr- und ernstnehmen“?²⁷

Verfolgen wir statt dessen die Geschichte des Christentums ein wenig weiter. Wie wird die Pax Romana gesehen, wenn das Reich christlich geworden ist? Es gab viele, wohl weitaus die meisten, Christen, die das Reich Gottes in irdischer Weise dahin auslegten, daß der Christengott das Wohlergehen des christlich gewordenen Rom schützen solle. In vorkonstantinischer Zeit haben die Christen die ganze Äußerlichkeit irdischer Macht immer gesehen, wie das schlagend Tertullian (150–230) ausdrückte: „Jede Herrschaft, jedes Reich wird nur durch Kriege erworben und durch Siege erweitert. Diese aber gründen sich auf der Einnahme und Zerstörung von Städten. Diese wiederum auf der Gewalttat gegen die Götter. Denn es geschehen dieselben Verheerungen von Mauern und Tempeln, Morde an Bürgern und Priestern, Raub an heiligem und weltlichem Gut; ebenso viele Religionsfrevler haben die Römer begangen wie Siegeszeichen errichtet, so viele Triumphe über Götter wie über Völker errungen“.²⁸ Noch der an der Schwelle zur neuen Zeit stehende Lactantius (um 300), der vor seiner Bekehrung von Diokletian zum Lehrer der Redekunst in Nikomedia, dann aber von Konstantin zum Erzieher seines Sohnes berufen wurde, urteilt über das Wesen der Macht wie einst Tertullian: „Das Römerreich hat trotz seines Strebens nach Gerechtigkeit, da es das göttliche Recht

²⁷ Wengst, Pax, 90.

²⁸ Tertullian, Apol. 25,14.

nicht kannte, das Gesetz des eigenen Volkes als das wahre Recht aufgefaßt, das aber nicht die Gerechtigkeit, sondern der eigene Nutzen erfand. So macht es eben jedes Volk. Gerade das römische Volk mit seiner scheinbar rechtlichen Kriegserklärung (durch Fetialen) hat das bewiesen, es hat sich seine Weltherrschaft durch Eigennutz und Raub erworben“.²⁹

Für die Christen war nun die Verwandlung des Imperiums durch christliche Kaiser in ein christliches Reich die Voraussetzung gewesen, sich dem Staatsdenken wieder positiv zuzuwenden. So konnten denn auch Sinn und Sendung Roms neu gedeutet werden. Der einstige Provinzstatthalter und christliche Dichter Prudentius (348–405) hat die Liebe der heidnischen Senatoren zu Rom in christlichem Sinn verwandelt. In Auseinandersetzung mit Vergil, der die ganze römische Geschichte als heilige Geschichte dargestellt hatte, ist auch für Prudentius die römische Weltherrschaft durch den Plan der Vorsehung dazu bestimmt, die Welt zu einen, um so „dem Christentum freie Entfaltung seines Friedenwerkes zu verschaffen“.³⁰ Ohne die idealen Motive dieser durch das Christentum verjüngten Romidee zu bezweifeln und die providentielle Auffassung der römischen Geschichte anzutasten, ist doch in dem Maße, als dem christlichen Rom nun eine vorbestimmte Unvergänglichkeit vindiziert wird,³¹ auch wieder die göttliche Vorsehung an Irdisches gebunden und dadurch von ihrer Höhe herabgezogen. So kommt das Göttliche in Gefahr, fälschlich mit Irdischem identifiziert zu werden.

Auch Eusebios und Ambrosius haben die Pax Romana als providentiell mit der Pax Christiana gleichgesetzt. Jedoch haben sich die hohen Erwartungen, die man darein setzte, nicht erfüllt. „Die Kriege bestanden weiter, nicht nur zwischen Reichen, sondern auch zwischen Glaubensbekenntnissen, zwischen Wahrheit und Irrtum“.³² Es bedurfte einer Erschütterung dieser Selbstgewißheit, um die säkularen Erwartungen als ungerechtfertigt einzusehen. Dieses Ereignis trat ein, als Alarichs Goten 410 Rom einnahmen und plünderten. Die Heiden nahmen den Anlaß wahr, um die alten Vorwürfe zu erneuern, jenes Unheil sei die Strafe für die Abwendung der Römer von den alten Göttern, die bisher die Stadt und das Reich geschützt hatten. Sind es doch die Götter, die die Aufgabe haben, die römische Herrschaft zu

²⁹ *Lactantius*, *Div. inst.* 6,9,2.

³⁰ V. Buchheit, Christliche Romideologie im Lactantius-Hymnus des Prudentius, in: Polychronion (= Fs. F. Dölger), Heidelberg 1966, 121–144; abgedruckt in: R. Klein (Hg), Das frühe Christentum im römischen Staat (WdF, 267), Darmstadt 1971, 455–485.

³¹ Vgl. *Leo d. Gr.*, *Sermo* 81,1 und 82,2.

³² *Augustinus*, In psalmum 45,13 (aus der Fastenpredigt des Jahres 412).

gewährleisten als Lohn für erwiesene Achtung und Gehorsam. Bei den Christen war die Reaktion nicht viel besser, denn sie wurden in Ratlosigkeit oder Verzweiflung gestürzt. Gegen beide, sowohl Heiden wie Christen, wandte sich Augustinus. Es gehört zu den viel erörterten Problemen, in welcher Weise Augustinus zugleich überzeugter Römer und Überwinder des nationalrömischen Selbstverständnisses sein konnte.³³ In seiner großen Schrift *De civitate Dei*, die im Titel die Bestimmung trägt „gegen die Heiden“, bezieht er sich auf die anzuerkennende Sittlichkeit des in der Frühzeit strengen *mos maiorum*, wenn er die Römer mit den Worten „Preiswürdige Römerart“ (2,29) anredet und das Lob der vorbildlichen Männer aus Roms Frühgeschichte (5,12.18) wiederholt. Auch läßt sich aus der Aufzählung der aufeinander folgenden Weltreiche ein Reflex der römischen Staatsideologie herauslesen: Das römische Weltreich ist den früheren Reichen überlegen, insofern es nicht aus Genuß- und Habsucht seine Stellung erwarb, sondern aus dem edleren Motiv, durch sein Regiment Ruhm zu gewinnen, nicht nur durch Begründung, sondern auch durch Erhaltung des Weltreichs. Aber auch dieser Ruhm ist ein irdisches, vergängliches Gut, er ist zwar nicht verweicht und weibisch (wie manche Reiche im Orient), aber doch aufgeblasen und innerlich hohl. Indem damit die Bedeutung des Weltreichs auf den tatsächlichen, irdisch beschränkten Wert zurückverwiesen ist und seine Tugenden dem Ruhm dienen, darf es daraus keine Rechtfertigung ableiten, die auf höhere Werte Anspruch erhebt. Sicherung der Güterwerte und Aufrechterhaltung der Ordnung können zwar das Fundament des Staates bilden, halten sich aber im niederen Bereich der Sittlichkeit, insofern er sein Ziel nur in sich selbst sieht, ohne sich einem Höheren verantwortlich zu fühlen. Die Erfüllung säkularer Erwartungen führt zur Hybris. Wenn Augustinus die Gerechtigkeit im römischen Staat untersucht, wozu ihm Sallust und die kritischen Äußerungen Ciceros Hilfen bieten, durchschaut er, daß Cicero, um dem platonischen Gedanken, daß nur die sittliche Würde, das heißt Recht und Gerechtigkeit, den Staat zum Staat macht, zu entsprechen, die banalen Möglichkeiten in Ideale transponierte,³⁴ wobei sich zwischen Abstraktion und Wirklichkeit eine Kluft auftat. Da der irdische Staat der Prüfung an jenem Kriterium nicht standhielt, erkannte er die Vorläufigkeit jedes irdischen Staates, der immer eine *civitas mixta* bleiben wird. Mag auch ein relativer Maßstab selbstlose Hingabe der Römer an den Staat anerkennen, so ist damit nur ein „Vorletztes“ erreicht, das in die richtige Seins- und Wertordnung erst neu eingeordnet werden muß. Diese Wertordnung kann nur auf dem Grund transzenden-

³³ Vgl. K. Thraede, Das antike Rom in Augustinus *De civitate Dei*, in: JbAC 20 (1977) 98f.

³⁴ Vgl. F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions* (Institut Suisse de Rome) 1967, 269.

ter Sicherung erreicht werden. Wenn sich die Römer fälschlich auf die Götter als Garanten ihres Staates beriefen, bedienten sie sich dazu einer hypostasierten Weltvernunft, als deren irdischen Arm sie sich fühlten. Dieser unklar konzipierten Gottheit, die nichts anderes ist als das Bewußtsein im Weltganzen, mußte die christliche Vorstellung den persönlichen Gott entgegenstellen. Die antike Tugendlehre mit ihrer Betonung der Herrschaft des Geistigen über das Nichtgeistige hat Augustinus konsequent auf ein absolutes und überendliches Ziel hinausgewiesen. Das Vertrauen in die Sicherheit der Pax Romana ist geschwunden; der Mensch soll aber nicht verzweifeln, sondern erkennen, daß das Leben hier auf Erden nur ein vorläufiges ist, indem er, die Hinfälligkeit der irdischen Güter erkennend, sein Glück im Blick auf das Jenseits in die Erfüllung der Gebote Gottes setzt getreu den christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.

Augustinus konnte in diese nun richtig erkannte Seins- und Wertordnung die philosophischen Gedanken des Neuplatonismus, von dem er ein Leben lang bestimmt blieb,³⁵ einbauen, natürlich nur soweit nicht einige seiner Vertreter allegorisierend die antike Religion zu stützen unternahmen. Er war vom Neuplatonismus gefesselt, weil dieser nicht nur in höchster Steigerung der göttlichen Transzendenz Verähnlichung mit Gott durch Reinigung vom Sinnlichen zu erreichen strebte, sondern auch die Politik als Feld des Unrechts ansah, von dem man sich zurückziehen müsse. Er konnte, wie es Thomas von Aquin sagte, insbesondere Plotin, dessen Schriften zugleich eine genaue Kenntnis sämtlicher philosophischer Schulen der Griechen bezeugen, soweit folgen, als der christliche Glaube zuließ.³⁶ Sein in Sermo 43 ausgesprochenes Prinzip „Intellige ut credas, crede ut intelligas“, also die Vernunftkenntnis soweit als möglich voranzutreiben, erhellt aus seinem Rechtfertigungsbemühen: Wie die heidnische Literatur sich mit den Schätzen der Ägypter vergleichen lasse, die die Hebräer beim Auszug aus Ägypten mit sich führen durften,³⁷ so gehöre das gesamte antike Erbe „gereinigt“³⁸ den Christen, weil sie dieses endlich seiner wahren Bestimmung, dem Gottesdienst in der Kirche, zuführten.

³⁵ Vgl. W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, 164.

³⁶ Vgl. E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris ²1952, 137f.

³⁷ *Augustinus*, *De doctrina christiana* 2,40,61.

³⁸ *Hieronymus*, *Ep.* 21,13 nach *Dtn* 21,10.13.